## *FORUM*

# Fenomenologia e Rivelazione. Un dialogo a partire da «Il grembo di Dio» di Pierangelo Sequeri

*In this issue's "Forum" is dedicated to the reflections fruit of a dialogue held between the authors Massimo Donà, Andrea Bellantone and Vito Impellizzeri during the presentation of the 5th volume of the* Dizionario Dinamico di Ontologia Trinitaria*, dedicated to Pierangelo Sequeri's essay* Il grembo di Dio *(Città Nuova, 2023), held online on 17 November 2023.*

*Keywords: Phenomenology, Revelation, Trinitarian Ontology, Sequeri, Creative Affection*

# A proposito di una "vivente" e "generatrice" eternità

*di Massimo Donà* *

## Prologo

Se è vero che per Platone evocare il concetto di *Sophia* significa chiamare in causa uno strettissimo legame tra conoscenza del vero, azione condotta secondo il bene e manifestazione del bello, non meno vero è che solo così al soggetto conoscente (amante appunto della *sophia*, e per ciò stesso *philo-sophos*) è dato rinvenire l'unica e vera identità intrinsecamente sottesa al *kosmos.* Consentendoci di concepire quest'ultimo come rivelazione del bello mediante una verità in grado di animare un agire rigorosamente conforme al bene.

Eccolo, il cosmo concepito quale vera e propria icona del Bene plasmata dalla vera Sophia.

Ecco perché la Sapienza può venire messa a tema dallo scolaro di Socrate quale radice ultima della vera giustizia; *sophia* indica infatti in Platone un sapere e una scienza (*episteme*) capaci di produrre azioni giuste. D'altro canto, solo in quanto illuminato dalla luce della *sophia*, l'individuo può sperimentare in prima persona cosa significhi manifestare sino in fondo la propria natura. Facendosi adeguata manifestazione del cosmo proprio alla luce della sua reale "identità"; sì da poter vivere in piena amicizia con se medesimo.

Da qui una giusta consonanza tra le varie componenti dello stesso individuo incarnato; la sola che sembra consentirci di imitare la vita degli enti che dimorano nella sfera intellegibile. E di farci loro perfetto rispecchiamento; ovvero, imitazione dei loro legami e della loro eterna verità, nonché generatori di una vera e propria cosmicità. Conformemente ad un "vero" stabilito una volta per tutte ben oltre le spesso incerte, casuali se non addirittura erronee, scelte individuali e soggettive.

Il sapiente, insomma, per i Greci, è depositario di una conoscenza che può essere acquisita solo facendo del proprio libero agire il riflesso fedele delle leggi

* - Professore Ordinario di Filosofia teoretica presso l'Università Vita-Salute San Raffaele di Milano
*dona.massimo@hsr.it*

eterne che, del mondo diveniente e materiale, costituiscono appunto l'insostituibile e provvidenziale verità. E rendendo, il mondo molteplice e diveniente (nonché troppo spesso casuale ed arbitrario), immagine perfetta, o quanto meno affidabile, della inamovibile "necessità" caratterizzante solo l'eterno. Cui dobbiamo costantemente volgere lo sguardo al fine di guadagnare una risolutiva trasfigurazione della contingenza e della libertà nelle lineari ortogonalità che dell'umano e delle sue ferite consentono una liberatoria e definitiva cancellazione.

A tutt'altra cosa fa invece riferimento il concetto di "Sophia" inaugurato dalla *novitas* cristiana. E proprio sul senso di questa novità ci invita a ragionare l'intenso e lucidissimo saggio che Pierangelo Sequeri ha voluto donare al nostro Dizionario di Ontologia Trinitaria.

## Un commento al *Il grembo di Dio* di Pierangelo Sequeri

Il proposito che muove queste lucidissime e intense pagine di Pierangelo Sequeri è quello di valorizzare la scelta antiariana caratterizzante il Cristianesimo delle origini. D'altro canto, secondo il teologo lombardo è solo in virtù di questa postura antiariana che ci è dato comprendere cosa possa significare "collocare la generazione nell'eterno".

D'altro canto, questo ha fatto, sin da subito, la grande teologia cristiana: ha cercato in tutti i modi di concepire un eterno che non apparisse svincolato da quella esperienza così intrinsecamente caratterizzante l'orizzonte della temporalità e della finitezza che possiamo concepire come vocazione originariamente generatrice (solo nel tempo si può infatti generare – non a caso quel che viene generato vive e non sta, ma muta, si evolve, si modifica, si trasforma…).

In ogni caso, solo il Cristianesimo sarebbe riuscito a tematizzare un *eterno* che non apparisse estraneo all'esperienza del generare; che riuscisse cioè a farsi custode di quest'ultima, e a fare, proprio della generazione, il momento forse più denso della propria costitutiva immutabilità. Consentendoci così di concepire un eterno non più statico, rigido e privo di vita. Ma vivente; e proprio in quanto capace di generare.

D'altronde, ogni esistenza è per definizione generata. Ossia, ha un inizio e una fine. E si svolge nel tempo; ovvero, comincia a respirare in virtù di un atto che sarà sempre generativo e donativo in-uno. E che mira a compiersi o realizzarsi, ossia, a vivere, in vista di una perfezione che solo il finito, il materiale e il corporeo possono di fatto agognare.

Fermo restando che qui il concetto di "generazione" chiama in causa un'esperienza *toto caelo* diversa tanto da quella della produzione quanto da quella dell'emanazione. Il *generare* va piuttosto concepito come un'eterna generazione; ossia, come eterna generazione del Figlio.

Ciò che, almeno una cosa dice dell'Assoluto, ossia, di Dio: che nulla Esso può aver a che fare con una qualche forma di 'autosufficienza'.

Da sempre, infatti, il Dio cristiano è rivolto verso l'esterno; cioè oltre se stesso. Il Dio cristiano, insomma, non guarda a sé; ma sempre e solamente fuori di sé. Perciò è come tale "in relazione"; e anzitutto con quello che Esso medesimo per l'appunto "non-è". Ossia, con l'umano; il mortale, generante e generato; e non di rado prodotto od emanato.

Con qualcosa, cioè, che Dio stesso deve aver generato; per quanto come il "Non" di se medesimo.

Ovvero, come sua creatura; come creatura la cui storia mai l'Assoluto si sarebbe proposto di rimuovere, ma al massimo di "redimere". Sì, perché tale finitezza – ci dice Sequeri – Dio non la vuole affatto cancellare. Anzi la accoglie nel proprio grembo; nel grembo della propria eternità generatrice. E la genera appunto come l'assolutamente altro da sé; come non-di-Dio.

A questo Non-Dio, dunque, Dio guarda come in virtù di una vera e propria disposizione affettiva; non potendo essere in alcun modo necessitato ad essa – magari in virtù di un meccanismo totalmente a-sentimentale o sostanzialmente a-patico.

No, Dio guarda al mondo per affezione; e non perché si tratti di una parte di sé; cui non possa fare a meno di guardare.

*Ab origine*, quindi, Dio guarda al non-Dio, finendo per guardare a quanto di più lontano ed estraneo possa esservi rispetto a se medesimo. Non guardando cioè a sé medesimo; ossia, ad una parte di sé. Come avrebbero fatto molte altre divinità del passato.

D'altro canto, proprio in virtù di questo sguardo Dio avrebbe potuto riconoscersi come Dio; ossia, come quel Dio *relazionale* che al mondo si volge per semplice amore effusivo. E mai secondo necessità.

Ecco perché quella che caratterizza il Dio cristiano è una *relazionalità realmente originaria*; che ci costringe a ripensare *ex novo* il concetto di "assolutezza". Che non ci consente più, cioè, di pensare l'assoluto quale "presupposto" della *relazione* e della *mediazione*. Che non ci consente cioè di pensare il rapporto tra "immediato" e "mediato" come un rapporto tra *altri* – anche perché in questo modo finiremmo, pur senza rendercene conto, per fare solo di uno dei due opposti "il principio": principio sarebbe cioè la *mediazione*, la *relazione*. Che, in quanto originaria, si porrebbe anche come pura immediatezza, ossia come l'assolutamente irrelato.

Perciò il discorso di Sequeri mette fuori gioco tutta una serie di prospettive teologiche riconducibili in vari modi all'archetipo schellinghiano. In base alle quali si sarebbe continuato a pensare Dio a partire da un "prima"… concepito vuoi come *prima* di Dio vuoi come *prima* della creazione. Quasi che Dio non potesse fare a meno di "presupporre", e dunque non fosse Esso, il vero "primo", ossia il "principio".

Invece, per Sequeri Dio è realmente Esso, il principio; per questo è originaria relazione ad un corpo mortale, che del tutto liberamente può anche lasciarsi attrarre nell'intimità divina – senza trovarvicisi in alcun modo costretto. Sì, è principio nella sua originaria relazionalità; in quanto irrelata relazionalità.

Come originaria relazione con l'assolutamente altro da sé; ossia, con il non-Dio. Sì che da tale Assoluto nulla possa venire davvero presupposto – altrimenti ne conseguirebbe il riproporsi dell'originaria relazionalità di un Dio che non sarebbe più il semplice presupponente, ma la stessa relazione con quel presupposto.

Insomma, non v'è via d'uscita: il Principio non può che costituirsi come "relazione", e dunque come esposizione arrischiata ad un Altro che può sempre rifiutarsi di accogliere tale gratuita e pur amorevole effusività.

Insomma, l'Assoluto non può evitare di farsi carico del limite caratterizzante il non-Dio. Facendo proprio il limite dell'umano; sì da custodirlo nel proprio intimo.

E dunque si consegna alla non-divinità originariamente implicata da una natura intrinsecamente 'relazionale'. Ed esserla, sino in fondo; a rischio di perdervisi, e di non venire da quella neppure riconosciuto.

Ecco perché il corpo del Signore rifulge nel cuore più profondo del dinamismo trinitario. Così come, sempre da quest'ultimo, viene anche accolto e custodito il mistero della "generazione", di cui il corpo mortale conosce bene tutte le complesse implicazioni.

Dio conosce fin nel proprio intimo, dunque, i patimenti da sempre connessi all'umana esperienza del libero arbitrio; in quanto intimamente connesso al non-Dio che ognuno di noi sa di essere. Ma Dio è anche *radicalmente altro* da tale imperfetta espressione di libertà.

Anche perché, se la sua libertà non fosse irriducibile al libero arbitrio, nel connettersi all'umano, il Medesimo non si relazionerebbe affatto a qualcosa di veramente altro da sé.

E il suo amore ripiegherebbe su di sé, in modo astrattamente autoreferenziale.

Mentre il Signore che è con Dio e in Dio sin dall'inizio (*en arché*) vi si inscrive come reale alterità rispetto ad Esso; ossia come essere sempre anche radicalmente umano. E può farlo in virtù di un'ospitalità immaginabile solo nel grembo di Dio.

Ma, pur rimanendo sino alla fine "vero uomo", mai aggiungerà qualcosa al divino! Appunto perché non v'è alcun Dio "prima" di questa relazione, cui l'umano possa davvero aggiungersi (altrimenti ricadremmo nel modello schellinghiano).

Non v'è alcuna assolutezza al di là della relazione; ché è proprio quest'ultima l'unico vero irrelato, l'unico principio che, nulla potendo presupporre, mai avrebbe potuto esperire l'immediato come qualcosa che verrebbe aggiunto alla sua relazionalità; ma piuttosto come immediatezza caratterizzante proprio la sua originaria relazionalità.

A Dio, infatti, non può aggiungersi nulla; come accadrebbe invece là dove il Medesimo potesse rivendicare una propria realtà abissale, presupposta da qualsivoglia articolata relazionalità. Che finirebbe per aggiungersi all'im-mediato quale mediazione concepita come semplicemente "altra" dall'immediatezza; convalidando altresì un senso della negazione (immediato = non-mediato) che ci costringerebbe a pensare la negazione del positivo come semplice indicazione di un positivamente 'altro'; ossia, di un altro positivo. Che nulla può aver a che fare (in quanto destinato a renderla impossibile) con l'originarietà del negativo.

D'altro canto, se davvero l'umano si aggiungesse al divino, Dio potrebbe venire pensato anche come "solo"; ossia, come originariamente privo dell'umano – e dunque come fin troppo umano! Ché quella della "privazione" è una caratteristica tutta umana, fin troppo umana.

Ecco perché, ovunque si volga lo sguardo, ci si troverà sempre di fronte ad un Dio originariamente connesso all'umano; e dunque originariamente ospitante quest'ultimo come l'assolutamente *altro* che non sta mai semplicemente "fuori" di Lui. Anche perché mai la vera alterità può venire disegnata e risolta nella forma del dentro e del fuori.

Ecco perché Sequeri ha perfettamente ragione: mai sarà possibile incontrare Dio senza incontrare Gesù.

Insomma, Dio è tutto nelle parole di Gesù; pur senza risolversi *in toto* nella sua realissima umanità; nella sua corporeità, ovvero nella sua carne ferita. In ogni caso, la materia mondana è per Sequeri componente costitutiva dell'affezione creatrice del Principio; che mai potrebbe risolversi a rimuoverla. E tanto meno a cancellarla.

La vita finita e mortale del corpo del Signore, così come quella di tutti gli umani, può essere infatti al massimo "redenta", ma mai rimossa.

Quello cristiano, cioè, è un Dio vivente; un Dio che non può espungere da sé la potenza generativa caratterizzante una vita in ragione della quale, solamente, il Principio sembra poter venire riconosciuto come Dio-vivente. Un Dio la cui eternità, cioè, non esclude affatto la vita, il movimento, il dinamismo, la generazione e neppure la morte. Un Dio che sancisce la più radicale messa al bando delle tronfie pretese del principio di non contraddizione; ovvero, del *nomos* che legifera e norma solo il finito e le sue astratte mediazioni; e che lo fa assecondando le implicazioni di quella *negazione escludente* che caratterizza i rapporti di alterità propri di questo mondo; gli stessi che fanno di ogni esistente qualcosa che è anzitutto se medesimo e che l'altro si limita ad escluderlo come ciò che non può che stare al di là di sé.

Dio è infatti finito e infinito; non trovandosi mai costretto a scegliere tra tali due incomponibili destinazioni. Dio è eterno e vivente; genera da sempre e da sempre

può morire; è assoluto ma conosce e sperimenta nel proprio grembo anche il relativo; è relazione ma non manca neppure della mancanza, ossia dell'irrelatività dell'immediato. Perciò si dovrà anche riconoscere che in Lui l'immediatezza non è mai astrattamente *altra* dalla mediazione, anche perché, se lo fosse, non lo sarebbe (in quanto ricompresa in una mediazione; quella vocata a connettere il mediato e l'immediato). Perciò in Lui la mediazione altro non è che il palesarsi dell'immediato e della sua originarietà. Della sua irrelatività; fermo restando che, anche qui, il negarsi della relazione (ir-relatività) non si distingue positivamente dalla relazione medesima.

Insomma, in questo Dio negazione e affermazione non si risolvono i due diverse affermazioni.

Perciò il principio di non contraddizione non si contrappone alla sua costitutiva aporeticità e neppure la risolve. Il Dio cristiano, cioè, non è mai se stesso escludendo il proprio altro. Ma solo accogliendolo e riconoscendolo come momento costitutivo di se medesimo.

Certo, l'umano è accolto nel cuore del dinamismo trinitario, e con esso anche le relazioni escludenti che caratterizzano le sue determinatezze (ognuna delle quali è diversa dalle altre e le esclude), ma questa determinatezza non contraddittoria ed escludente non si rapporta non-contraddittoriamente alla natura sempre anche divina dell'Assoluto (ovvero, escludendo il Principio in quanto tale). Altrimenti si farebbe anche di Dio una delle determinatezze costituenti l'umano. Altrimenti il non-escludente e l'escludente si risolverebbero in una intrascendibile esclusione destinata a fare, anche del non-escludente, un semplice escludente.

Ma neppure può venire esclusa l'esclusione; in quanto non escludente la non-esclusione. In quanto impregnata e animata da quel divino non-escludente che non esclude neppure l'esclusione; e neppure si definisce come "altro" da essa. Ma fa di essa uno dei suoi ineludibili volti.

Quello che, solo, può manifestare, lasciandosi appunto *negare*, il divino in quanto tale; ovvero, quel non escludente che mai esclude… neppure l'esclusione. Anzi la ama; le vuole bene; e finanche la genera, facendo essere l'umano, ossia generandolo nel cuore stesso del proprio dinamismo essenziale.

Dio, insomma, è l'uno e l'altro; divino ed umano. Senza trovarsi mai costretto a vanificare la finitezza dell'umano, ovvero la sua alterità escludente; anzi, amandola ed offrendosi ad essa e patendo in prima persona le sue ferite.

Per questo anche nell'intimità beata e protettiva di Dio rimarremo per sempre umani.

Ecco per quale motivo, sempre secondo Sequeri, sarebbe quanto mai opportuno cominciare a soffermarsi più sull'umanità di Dio che sulla divinità di Gesù (come si è troppo spesso preferito fare). Perché è proprio l'uomo Gesù ad agitarsi nel grem-

bo di Dio e dunque a conoscere la sua assolutezza nella forma di una *Sophia* necessariamente vietata agli occhi degli umani. A quei semplicemente umani che, per il tramite di Gesù, verranno comunque salvati e redenti.

Dio si rivolge agli umani; alle loro sofferenze, alla loro mortalità; alla carne ferita di un'esistenza che è, proprio in quanto tale, momento imprescindibile dell'assolutezza; come ciò cui quest'ultima sembra non poter fare a meno di volgere lo sguardo. Di là dalla riluttanza con cui lo Gnosticismo ha sempre guardato a questo Dio tutto amore ed affezione. Che, lungi dal volersi tenere a distanza di sicurezza dall'umano, gli si offre facendosi Esso medesimo corpo e sangue per una specie già da sempre ferita, anche se redimibile.

Là dove il Dio degli Gnostici, al contrario, non si sarebbe mai fatto commuovere dalle sofferenze di un mondo concepito come puro luogo delle tenebre.

Sì, perché il Cristianesimo non separa gli opposti; il suo Dio, cioè, non sceglie tra l'uno e l'altro, ma si volge all'altro come al suo più proprio. Non rinnega la carne mortale, al punto da identificarvicisi in Gesù.

Insomma, li tiene insieme, gli opposti; mostrandoci che ognuno di essi vive solo volgendosi all'altro; o anche, nel non separarsi dall'altro, nel non escluderlo, anzi nel farsi identico ad esso. Perciò, nell'andare dritto come una lama a due tagli dentro le regioni più profonde ed oscure del Sacro, il Cristianesimo scava una breccia scandalosa sulla supposta purezza del monoteismo.

Lungi dal predicare una liberazione dalla corporeità, un'estasi dalla carne che ci consenta di liberare l'anima dall'inganno della finitezza corporea, il Dio testimoniato da Gesù istituisce un legame indissolubile con la carne dell'uomo. E proprio per il tramite del Figlio.

Dio si lascia incantare dal mondo; e lo fa in virtù di un coinvolgimento davvero totale – che, solo, avrebbe consentito al Verbo eterno di farsi carne mortale. Da cui una vera e propria "ontologia dell'affezione". Che non risponde certo al *nomos* della non-contraddizione; come avrebbe voluto il pensiero greco (per questo impossibilitato a sperimentare una tale intimità, se non in termini di sostanza e conoscenza; in conformità ad un *logos* radicalmente *anaffettivo*).

Sì, perché per i Greci il divino non si lascia coinvolgere dalle convulsioni della finitezza; e per questo rimane sempre a distanza di sicurezza dalle sue costitutive impurità.

Quello greco, infatti, sarebbe stato un *logos* vocato alla chiarezza e alla distinzione; secondo quanto reso esplicito da ultimo finanche da Descartes. Un logos destinato a normare uno spazio *altro* da quello familiare agli umani; e a disegnare le condizioni per il costituirsi di un iperuranio del tutto indifferente alle nostre faccende. E dunque destinato ad indicare una pletora di universalità immutabili ma astratte; per quanto costituenti un desiderabile approdo per chiunque voglia astrar-

si dalle brutture e dalle imperfezioni di una fragilissima carnalità. Rimanendo peraltro indistricabilmente ancorato alla logica del mondo da cui avrebbe voluto prendere congedo; sì, perché la meta eidetica, proprio in quanto semplicemente "altra" da questo mondo, rischia di non fare altro che ribadire la logica che governa il mondo e da cui sembrerebbe (almeno apparentemente) volersi fare estraneo: e ribadisce, estremizzandone le implicazioni, la rigidità di un *nomos* in virtù del quale l'essente sembra poter essere se stesso solo in quanto altro e diverso da tutto quel che esso non è.

Solo il Figlio generato dal Padre, insomma, avrebbe potuto farsi testimone di un Dio comune ai cieli e alla terra. Di un Dio la cui assolutezza non implicasse più indifferenza e insensibilità nei confronti dei dolori del mondo.

In ciò la vera *novitas* cristologica. Testimonianza di un *divino* per nulla geloso della propria perfezione; che non avrebbe cioè mai potuto costringere la dimensione corporale a patire una qualche forma di invidia nei confronti dell'assolutezza dell'assoluto.

Non a caso il corpo di Cristo è frutto di un processo generativo che proviene dal cuore stesso del divino; da cui l'offerta di un'assolutezza mai astrattamente priva dell'umano, troppo umano, che avrebbe comunque dovuto inscrivervisi. Di un'assolutezza vivente, cioè; e quindi tutt'altro che astratta. Tutt'altro che destinata a farsi principio originariamente disancorato dal mondo di cui vuole dirsi "principio". Anche perché la vita da salvare non va mai snaturata, e tanto meno astrattamente oltrepassata.

Da cui una possibile critica alla traduzione e revisione hegeliana del Cristianesimo. La vita, infatti, non va salvata in virtù di un processo totalmente pre-determinato, e destinato ad ingabbiarla entro griglie prefissate e rigorosamente inamovibili.

La vita va piuttosto assecondata, e in tutte le sue possibili dinamiche fenomenali; in quanto mai ancorata ad un sistema radicato sul sempre identico a sé. Come quello dialettico disegnato dallo Hegel.

Quale avrebbe potuto essere, dunque, il nome di tale vita? Vita generante e generata; che si profila sempre anche come "sentiero interrotto". Perché mai si dà in forma definitiva e compiuta; ammesso che una forma definitiva questo anelito possa o voglia realmente guadagnarla.

Il fatto è che in ogni caso mai a quest'ultimo sarà consentito di farsi "compiuto". Per fortuna! potremmo anche aggiungere.

Se è vero che sono proprio la sua finitezza e la sua corporeità le condizioni migliori per farlo "vivere".

O meglio, per fare proprio dell'*Assoluto*, un eterno realmente "vivente"; capace di intervenire nella storia e di interferire nelle logiche concatenazionali che carat-

terizzano gli eventi affidati alla successione cronologica, magari anche salvando l'enorme numero di peccatori che continuano ad infestarne il terreno.

Per quanto, concepite quali condizioni capaci di farci vivere, la "finitezza" e la "corporeità" non diano mai vita ad una semplice ipotesi irrealizzata di Dio. Come avrebbe voluto Hegel – tutto impegnato, appunto, a fondare l'ineludibilità del processo salvifico generato dall'Assoluto.

Ad Hegel, comunque, sempre secondo Sequeri, ci si deve e ci si può contrapporre non tanto e non solo per far valere il primato della libertà sull'indigeribile cappio della necessità, quanto per rivendicare il ruolo insostituibile della carne finanche nel turbinìo del dinamismo trinitario – come tale, mai "destinale", dunque. Ma sempre affidato alla libera accettazione da parte di un umano in ogni caso redimibile. E segnato dall'esteriorità di un corpo-mondo dalle cui dinamiche continuerà comunque a risuonare il nulla extradivino cui il Principio ha scelto, amorevole e disarmato, di affidarsi. E sempre in quanto costitutiva "relazionalità", in quanto innamorato dell'Altro, cioè; del Nulla. Di un Nulla che mai avrebbe potuto lasciarsi realmente inglobare, ma proprio per questo doveva continuare a far sentire, nel mondo custodito da Dio, la propria irriducibile inappropriabilità. Continuando a minare l'assoluto in virtù di una sempre possibile contaminazione prodotta dall'inafferrabile vuotezza che avrebbe continuato ad ossessionare il Cristianesimo ortodosso.

Perciò la Gnosi avrebbe preferito una verità concepita in termini di pura autoidentificazione. Risparmiandosi di fare i conti con la radicalità di un Principio che, proprio perché originario, avrebbe dovuto sentirsi investito dalla totalità del non-essere-Dio; relazionandovicisi proprio nel lasciarsi alle spalle ogni improbabile fortino posto a salvaguardia della positività. Come quelli disegnati dall'eidetica platonica; e finanche dal più coraggioso autore di *Essere e tempo*.

Sì, perché il divino che si affida alla cura dei mortali deve essere in grado di farlo sino in fondo; mettendosi costantemente a rischio; in piena libertà. Senza affidarsi ad inaffidabili promesse od evocare improbabili recinti atti a mettere al sicuro una supposta riserva di autenticità.

Ma neppure alla purificata positività hegeliana – generata da una doppia negazione – sarebbe riuscito di evitare la tentazione della perfetta autoreferenzialità. In quanto affidata ad una finale vittoria dell'essere di contro alla destabilizzante potenza del negativo; costretto ad una infelice per quanto risolutiva e pacificante conciliazione.

Per non dire di Nietzsche, poi, la cui apologia della corporeità avrebbe continuato a tenersi fuori da una per lui insopportabile e inquietante eternità.

Per Sequeri, insomma, questo plesso – destinato a segnare indelebilmente la *novitas* cristiana – non sarebbe stato mai riducibile né alla "necessità" connessa a

qualsivoglia forma di conciliazione, ma neppure all'irrazionale anarchia del caso. Il fatto è che nulla accade a caso, così come nulla accade conformemente ad un *nomos* in grado di stabilire quel che dovrà necessariamente accadere.

L'accadimento, piuttosto, viene affidato ad un libero incontro tra l'Assoluto e il massimamente distante da Esso; ossia, ad una "relazione" il cui gioco deve saper coinvolgere *in-uno* e il Tutto e il Nulla, l'Essere e il Non-essere; conformemente ad una differenza sempre e comunque *assoluta*. Ossia, al loro (di tali opposti) non potersi mai reciprocamente determinare – ché ne andrebbe dell'assolutezza della loro stessa oppositività –; ossia, del loro mostrarsi come volti paradossalmente opposti di una medesima assolutezza. A partire dalla quale tutto sembra da ultimo possibile; finanche che Dio si consegni tutto alla carne mortale del Figlio.

E sempre a partire da un fondamento che dice in-uno pura e inemendabile infondatezza.

A partire cioè da una mediazione assolutamente immediata; non rinviante come tale ad alcun presupposto e per ciò stesso radicalmente infondata.

Potremmo anche dire: *puramente possibile*. E quindi consegnata ad un azzardo capace di farsi testimone finanche di una irriducibile fragilità – quella che solo l'affettivo può custodire e sostenere davvero. Di là da ogni algida meccanica che varrebbe quale espressione di pura arbitrarietà; sempre secondo il modello ellenico. I Greci, infatti, mai sarebbero riusciti a pensare *la vita*, ma sempre e solamente "il cosmo". O meglio, la vita come fenomeno affidato alle leggi neutrali ed oggettive di un cosmo non impregnato di *pneuma*, ma solo di *nous*. Riconoscibile quindi solo in virtù di una visione ortogonale, puramente quantitativa e impegnata in una contemplazione palesemente anaffettiva. Ossia, volta solo a quel che veramente sarebbe; piuttosto che al cosmo comunque imperfetto cui siamo stati tutti inspiegabilmente affidati. Oltre ogni ragione; ed oltre ogni ragionevole giustificazione.

Per i Greci, infatti, la vita non divina non ha giustificazione alcuna; solo l'eterno essendo ai loro occhi in qualche modo fondato. Anche se sempre e comunque da leggi che non garantiscono altro che la sua autosufficienza; autorizzandoci a non tenere in alcun conto l'inaffidabile metamorficità del variegato e mai prevedibile esistente mondano (del *kosmos*).

Insomma, è solo con il mistero della trinità che si è riusciti a togliere di mezzo quell'antico e astratto dualismo. Senza sopprimere, peraltro, la distanza tra umano divino; al contrario, esaltandola al massimo grado. Esaltandola proprio nel custodire entrambi gli opposti all'interno di un medesimo assoluto; e cioè nel cuore più profondo del divino. Custodendoli quindi nella loro assoluta distanza proprio alla luce di un dinamismo che, solo, avrebbe potuto rendere l'eterno davvero "vivente" (ciò che per Platone sarebbe stato assolutamente impensabile).

Sì, perché solo la differenza assoluta avrebbe potuto farsi custode di una vera ed intrascendbile identità; sancendo l'impossibilità di quella stessa opposizione. Che non avrebbe mai potuto distinguere gli opposti senza determinarli.

D'altronde, se gli opposti assoluti si distinguessero, e dunque si determinassero reciprocamente, non sarebbero più gli opposti assoluti che dicono di essere. Perciò tali opposti, in verità, non si distinguono mai. Mai cioè si determinano reciprocamente. E per questo dicono un'assoluta identità.

Alla luce della quale il distinguerli coincide dunque con il lucido riconoscimento dell'impossibilità di questa stessa distinzione: da cui l'identità di quel che non riesce mai ad opporsi come dovrebbe. E che proprio per questo "genera"; generando in questo modo tutte le differenze di cui proprio Esso, il principio, è originaria condizione di (im)-possibilità.

Differenze che, dunque, dicono anzitutto l'impossibilità da cui sono state tutte generate; e sempre in virtù di un atto donativo (che dice amore puro e soprattutto effusivo) come quello testimoniato *in primis* da chi non avrebbe mai potuto essere veramente se stesso senza offrirsi ad un altro in cui, ad emergere, fosse proprio l'originaria nullità che eccede, per quanto aporeticamente, la relazione intrascendibile di cui il Dio cristiano è originaria espressione. Che mai avrebbe potuto cioè legittimare una semplice consequenzialità meccanica, comunque necessaria e sempre in qualche modo pre-definita.

Perché l'accadimento relazionale di cui il Principio è originaria manifestazione non poggia su alcuna ragione che possa in qualche modo giustificarlo. E proprio per questo il Medesimo non potrà certo vantare condizioni che ne rendano realmente ragione; limitandosi, la sua potenza fondativa, al semplice e gratuito accadimento – di fatto sempre e puramente donativo. Amorevole e arrischiato quanto basta; e valevole come espressione di una relazione affettiva che, essa sì, è pura vita. Puro dinamismo e intrascendibile potenza generatrice; che ben poco hanno a che fare con l'algida indifferenza caratterizzante un Principio come quello costituito dal motore immobile. Che non vive, ma si limita a far vivere (così come può fare anche una qualsiasi macchina). Offrendosi per ciò stesso, più che ad una rigorosa ma algida ontologia, al sentimento di pro-affezione in virtù del quale l'amare comporta sempre anche un generare. Generazione di nuova vita, dunque.

Da cui un donarsi all'altro che sappia farsi carico in prima persona della sua arrischiata fragilità. In modo tutt'altro che narcisistico, dunque. Generoso e accogliente, piuttosto; finanche nei confronti del puro nulla – quello da cui, solamente, il Medesimo può sentirsi in qualche modo assediato.

Appunto perché nulla, nessun positivo avrebbero mai potuto realmente metterlo in questione.

Un Dio essenzialmente generatore è dunque quello messo a tema dall'ontologia trinitaria; il cui consustanziale dinamismo è originariamente costituito da una potenza generatrice esprimente anzitutto "amore". A prescindere dal fatto che si tratti o meno di puro essere o di puro nulla.

Un amore che alimenta *in primis* il paradosso di una sorprendente e "*intrascendibile trascendibilità*". A partire dalla quale il *novum* cui non ci si può non esporre (sempre a partire da quella che appare come una instancabile e sempre amorevole affezione generatrice) si lascia sì trascendere, ma solo in virtù del non potersi mai dire ultimo da parte di alcun limite.